

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rara

Una utopía de las disidencias sexuales

How to Introduce Fidelina to University and Re-pública Rara

A Queer Utopia

Posada Gómez, Diego

Estudiante del doctorado en Estudios Avanzados en Producciones Artísticas, de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona, y del Programa de Estudios Independientes del MACBA, Barcelona, España, diegopg6@gmail.com

Resumen

Este artículo es un intento de introducir las prácticas de resistencia popular y local de Fidelina en la academia. Es un *ensayo* de situar el conocimiento desde un relato vinculado a la vida personal de quien lo escribe. De ese relato, que es el de Fidelina, se rescatan *modos de hacer* popular con los que se plantea una forma de imaginar colectivamente una utopía —local, situada en un contexto preciso— de las disidencias sexuales.

Palabras clave: Feminismo popular, colectivización del conocimiento, imaginación colectiva, utopía, *queer*, ideología de género

Abstract

This paper, is an attempt to introduce Fidelina's popular and local resistance practices to academia. It is a try to situate knowledge from a story linked to the personal life of the writer. From that story of Fidelina, popular ways of doing are taken, and then with them a way of collectively imagining utopia —one that is local, located in a precise context- of sexual dissidence is proposed.

Key Words: Popular feminism, collectivization of knowledge, collective imagination, utopia, queer, gender ideology

1. INTRODUCCIÓN: RECORDAR A MI ABUELA PARA IMAGINAR UTOPIÁS

Este texto se compone de dos partes. Cada una fue pensada y producida en un tiempo y en un espacio diferente y sin embargo están estrechamente conectadas. Ambas experimentan con la escritura académica entendida como práctica artística y como una resistencia política y epistemológica. Las dos hacen uso de la escritura de una forma humilde, no en el sentido de sumisión y docilidad con las que también está imbricada la humildad, sino con el significado de sencillez que esta tiene. Ambas intentan hacer un uso sencillo y creativo de los recursos con los que se cuenta, para darle, así, una función imaginativa a la práctica escritural e investigativa, que permita accionar en comunidad, fantasear en colectivo y, en última instancia, pensar y producir utopías en la cotidianidad, a pesar de que la actualidad del capitalismo haga que la vida sea suficientemente complicada como para limitar la imaginación al ahora de la supervivencia.

En la primera parte, *Cómo introducir a Fidelina en la Universidad*, se trata de ensayar una forma de introducir parte de la historia de las prácticas y saberes populares de esta mujer latinoamericana (que no llegó a terminar la escuela primaria), en el contexto académico del Reino de España, particularmente en la Universidad Complutense de Madrid¹. Dado que en el ámbito académico y en particular el europeo puede darse fácilmente una lectura exotizante de lo que sucede en su exterior, vale la pena aclarar que no traigo a Fidelina como un caso de estudio del que, tras pasar por un procedimiento científico, se producirá o develará una verdad. Se trata más bien de un intento de agujerear un espacio legitimado para la producción del conocimiento con el fin de infectarlo de su exterioridad abyecta. La tradición científica cartesiana se funda en producir *el conocimiento* deslindado del pensamiento popular; es decir, fabrica una dicotomía entre los saberes de la gente común, que están contaminados de sus afectos, pasiones y creencias, y el pensamiento del *hombre* que puede producir *el conocimiento* porque se abstrae de lo que lo rodea, e incluso de sí mismo, asentándose en una supuesta neutralidad que le permite observar y luego revelar el conocimiento sobre el mundo. El texto de Fidelina es una práctica escritural contracartesiana, no solo porque busca hincar a la academia con el pensamiento popular, sino también porque se plantea desde una posición particular que se contrapone a la

¹ *Cómo introducir a Fidelina en la Universidad* hizo parte de mi trabajo final del master *Sujetos legibles, sujetos ilegibles. Una guía paso a paso* de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid. Para ver el trabajo completo visitar la dirección web http://eprints.ucm.es/40460/1/TFM_DIEGO_POSADA_1_DIC.pdf

pretendida neutralidad científica porque se produce desde el afecto y la admiración: Fidelina fue mi abuela, a quien conocí a través de las narraciones de mi madre y de mis tías.

Con el relato de mi abuela posiciono la perspectiva política desde la que escribo, para producir un conocimiento parcial y situado (Haraway, 1991) pero también rabioso y afectuoso, que por tanto no apela solo a la razón como si esta fuera una cosa que se pudiera escindir del cuerpo y sus emociones. Así, trazo una genealogía singular de mi propio feminismo popular y empírico, de donde identifico modos de hacer cotidianos que ponen en juego tácticas de resistencia² y de colectivización para la defensa de la autodeterminación de la vida, la sexualidad y los cuerpos propios. Recordar a Fidelina es mantener la memoria de un pasado de resistencias que potencia la imaginación de futuros distintos. No se trata de heroizar a mi abuela (no necesitamos héroes, ni siquiera heroínas), sino de una invitación a visitar y colectivizar las historias singulares para potenciar un presente de resistencia y la imaginación de un futuro disidente al tiempo presente capitalista, patriarcal y heteronormativo. José Esteban Muñoz, quien propone formas de *utopía queer* que se buscan practicar en este trabajo, escribe que

el pasado, o al menos narrativas del pasado, habilitan la imaginación utópica de un tiempo y lugar diferentes que no están aún aquí, pero que sin embargo funcionan como un hacer para el futuro, invocando el futuro y el pasado para criticar el presente
(Muñoz, 2009: 106, traducción propia).

² Michel De Certeau, estudió los procedimientos y acciones cotidianos, *las maneras de hacer* populares, en las que se subvierte y se escapa de manera creativa al control del poder. Así como las maneras en las que los consumidores *hacen uso* de las producciones culturales que no producen y que les son impuestas. Para explicar estas formas de resistencia, o *maniobras*, De Certeau introduce los conceptos estrategia y táctica. Estos permitirán entender y diferenciar dos formas de proceder que dependen de la situación de quien las practique. La estrategia tendrá como características definitorias contar con un campo *propio* que “constituye una victoria del lugar sobre el tiempo”; y la posibilidad de visualizar la totalidad, será “una práctica panóptica” (De Certeau, 2010: 42). Lo que sitúa a la estrategia como una práctica ideal para ejercer poder sobre los otros. En contraposición la táctica será la forma en la que el *débil* utiliza lo que no le es propio, aprovechando lo que se le impone para hacer un uso diferente y creativo, que difiere del uso prescrito. De Certeau define la táctica como: “La acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por lo tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta.” (De Certeau, 2010: 43)

De estos *modos cotidianos de hacer* que aparecen en mi escrito con Fidelina, surge la desmetodología³ del trabajo que compone la segunda parte que se presenta en este texto: *la re-pública rarita*. Se trata de un proyecto que busca activar la colectivización de la producción de saberes y la imaginación utópica desde actos de encuentro cotidiano. Se parte de una coyuntura política específica: en 2016, en Colombia, grupos religiosos cristianos y partidos políticos de ultra derecha organizaron marchas multitudinarias en una defensa de la familia tradicional heterosexual, que según ellos se veía amenazada por políticas educativas contra la discriminación de estudiantes LGBTI. Para promover y convocar estas manifestaciones empezaron a emplear masivamente el término *ideología de género*, diciendo que marchaban en contra de esa ideología que, según ellos, se les quiere imponer, y que identifican con políticas que promueven derechos de la comunidad LGBTI y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Más adelante se hizo evidente que la *ideología de género* sería parte de la campaña de propaganda para votar NO al plebiscito con el que se refrendarían los acuerdos de paz logrados entre el gobierno y la guerrilla de las FARC tras más de cincuenta años de guerra. Como la comunidad LGBTI y las mujeres se reconocían en los acuerdos como víctimas particulares en la guerra y como sujetos políticos a ser reconocidos en el postconflicto, los detractores de los acuerdos (los mismos organizadores de las marchas mencionadas), llegaron a afirmar que con los acuerdos de paz impondrían la *ideología de género* acogiéndola en la Constitución Política. Lograron hacer temer a la gente que, de aprobarse la paz, el país se homo-trans-sexualizaría, y que la infancia y su pureza serían las principales afectadas. La campaña usó el término *ideología de género* tanto como *castrochavismo*, y con ambos crearon una suerte de distopía comunista-LGBTI (algo como una especie de régimen homocastrochavista) que llegaría con la aprobación de la paz.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica y situada desde la disidencia sexual, para quienes hemos vivido toda la vida resistiendo a un régimen de sexualidad obligatorio como lo es la heterosexualidad (Wittig, 2006) y más en un territorio en el que desde tiempos coloniales se persigue y asesina a quienes tienen prácticas sexuales disidentes, y en un país en el que, en general, disidir del orden establecido es igual a convertirse en objetivo de la

³ Desmetodología es una idea que planteo en *Capar la clase del método en tres pasos. O desmetodologizar las epistemologías descoloniales* (Posada, 2017), con la que propongo un modo de hacer investigativo contracartesiano que pone en cuestión la subjetivación que produce el método cartesiano a partir de una ficción y de un ensayo escritos simultáneamente. Ver en <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/198>

necropolítica (Mbembe, 2011), la distopía que construyó la ultra derecha para su campaña, desde una mirada no heterosexual, podía fácilmente imaginarse como una utopía en la que la no-hetero-cis-sexualidad no implicara temer por la vida. Partiendo de esta idea, el proyecto propone subvertir *la distopía de la ideología de género* imaginando colectivamente la re-pública rarita: una utopía de la disidencia sexual. El proyecto propone como formato de encuentro *las onces*, un tipo de merienda colombiana que se toma en las tardes, usualmente en familia, en el que la conversación es igual de importante que los alimentos. Se concibe la labor de la cocina y el acto grupal de comer como una forma particular de activar la conversación y la imaginación colectiva. Así, desde la revisión y reactivación de las prácticas de resistencia de Fidelina y las mujeres de su cuadra, se plantea un ensayo de socialización y desgnerización de actos de cuidado asignados y normatizados como femeninos para producir un tipo de encuentro tradicional y familiar con el que se busca colectivizar el deseo, la imaginación y la defensa de la autodeterminación de la sexualidad y los cuerpos, que se ve atacada por quienes dicen defender la tradición y la familia.

2. CÓMO INTRODUCIR A FIDELINA EN LA UNIVERSIDAD⁴

Fidelina era una mujer⁵.

⁴ Este texto se presentó por primera vez en mi trabajo de fin de máster (TFM), del Máster en Investigación en Arte y Creación de la Facultad de Bellas Artes, de la Universidad Complutense de Madrid. El texto fue escrito para ser leído en una maquetación particular que no es compatible con el formato de esta revista, por lo que recomiendo la lectura en su diseño original, que puede ser descargado en mi web <https://diegoposadagomez.com/Sujetos-textos> como texto individual o dentro de mi TFM en <http://eprints.ucm.es/40460/>

⁵ Este texto, producido en un contexto universitario tuvo que iniciar, por varias razones, con un relato, y dejar otro tipo de voz más cercana a las formas tradicionales de la academia en las notas al pie, en los márgenes del cuerpo textual. La primera razón fue porque el primer intento de posicionar este trabajo me llevó a nombrarlo como una práctica crítica; siguiendo la noción de crítica dada por Michel Foucault y Judith Butler, que la definirán como una práctica en sí misma, que busca no ser gobernada de una forma particular en la que no se quiere ser gobernado (Butler, 2001). Para Foucault, la crítica implicará un posicionamiento del sujeto frente a los discursos de verdad, así definirá la crítica como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho [le sujet se donne le droit] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault citado por Butler, 2001:4). Sin embargo, sentía el peso de la tradición de La Crítica en El Pensamiento Occidental.

—Para entender que es la crítica tiene que leer las tres críticas de Kant —me decía una voz masculina.

Esto me llevó a trasladar lo que estaba llamando práctica crítica, a situarla en una historia de la que inevitablemente es la mía. Fidelina, una mujer que nunca tuvo, ni de lejos, oportunidad alguna de estudiar en una universidad, realizaba prácticas críticas. Cuestionaba los discursos de verdad que la gobernaban, que dictaban sobre su cuerpo y hacía públicos estos cuestionamientos -que eran ya políticos de por sí-, llevando a colectivizar decisiones de las mujeres de su cuadra, sobre la gestión de sus propios úteros y su sexualidad. Me es necesario hablar aquí de Fidelina para producir un tipo de “conocimiento situado” (Haraway, 1991), como pretendo, un saber que parte del posicionamiento ideológico y personal de quien lo produce, que pone en evidencia sus intenciones políticas, en contraposición al “testigo modesto” (Haraway, 2004), esa voz tradicional de las ciencias que pretende neutralidad y universalidad y que así esconde su mirada política y sus intenciones al hablar de los otros. Fidelina fue mi abuela, que no llegue a conocer; pero sus actos, los relatos y la memoria sobre su historia han sido imprescindibles en mi formación. Fidelina fue partícipe de micro-revoluciones que distan de las



Fig. 1 Fotografía familiar

Pobre, pequeña, robusta, brava e histérica⁶.

Amorosa, afectiva y violenta.

Revoluciones que cambian La Historia (en mayúscula y narradas con voz masculina), éstas cambian las historias, localmente, en cada cuerpo, cada casa y cada calle, y se extienden así como la hierba mala.

⁶ Otra razón importante para incluir aquí este relato, es la relación de Fidelina con la defensa y gestión de su cuerpo. Foucault argumenta que desde el **siglo XVII** se inicia una forma de poder sobre la vida al que llamará biopolítica: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simboliza el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.” (2011:130). Esa forma de poder sobre la vida se centró en el control de los cuerpos y de la vida; y parte fundamental para esto fue el desarrollo del “dispositivo de sexualidad” (Foucault, 2011), que más que reprimir la sexualidad, la produjo. Foucault identificará “cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan a propósito del sexo dispositivos específicos de saber y poder” (2011: 98) los cuales serán: “histerización del cuerpo de la mujer”, “socialización de las conductas procreadoras”, “pedagogización del sexo del niño” y “psiquiatrización del poder perverso”. El conocimiento científico llega incluso a crear la categoría nosológica de homosexualidad “para clasificar lo inclasificable” (Hocquenghem, 2009: 23), “el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault, 2011: 43). Así, saberes catalogadores de las muy diversas prácticas sexuales, darán nombre y definirán identidades. Convirtiendo prácticas en patologías identitarias.

Pero más adelante, en el **siglo XX**, surgirán saberes que parten de la enunciación propia de las categorías que habían sido producidas como perversas. Saberes que se producirán desde la primera persona de yoes maricas, areperos-bolleros y trans, y entre una gran cantidad diversa de yoes perversos. De ahí surgirán prácticas teóricas tales como la teoría *queer* que “proviene directamente del activismo, se trata de un “saber situado” [...] que emerge de las estrategias de lucha frente a la normalización inventadas durante el último siglo por las minorías sexopolíticas.” (Preciado, 2009: 150). Los saberes que se puedan producir en este proyecto se darán desde mi yo marica, conectado y compuesto de otros yoes subalternos (por lo que la primera persona desde la que se escribe, no es sólo una). Además serán saberes influenciados por prácticas epistemológicas como la teoría *queer*, contaminadas además por el pensamiento y los modos de hacer popular de los barrios de Bogotá de donde surge mi propia historia.

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

Practicante ferviente de La Fe Católica, en una latitud del planeta donde nada puede mantener su pureza⁷, ni La Fe, ni nada (nunca existió pureza). Vivía en el barrio Ciudad Kennedy,



Fig. 2 El presidente Kennedy, inaugurando el barrio Ciudad Kennedy en Bogotá

que por casualidad y de manera indirecta, tendría un nombre ligado con su tocayo y líder de la Revolución Cubana Fidel⁸. En su cuadra, como probablemente pasaría entonces en todas las calles de esa ciudad andina, los maridos golpeaban a sus mujeres, les pegaban en la casa y en la calle. Era una violencia que, como símbolo de masculinidad, debía hacerse pública. Discutía un día furiosa con su esposo, con las manos empuñadas en la cintura y con cara de fiera, levantaba su cabeza y la alejaba de su cuerpo chaparro. Se hacía grande, como erizada.

⁷ La última razón (que expondré aquí) de este relato, es que considero la investigación artística es y debe ser una práctica impura, permeable, que se deja contaminar; no solo de las demás disciplinas universitarias, sino también de prácticas y del pensamiento popular, debe ser una investigación que observa y valora los contextos en los que se desarrolla. Sin embargo, creo profundamente que la investigación artística no debe subordinarse a métodos científicos, debe mirar hacia sí misma y su historia. Hito Steyerl (2010) señala que: “[d]esde la década de 1920, tienen lugar debates extremadamente sofisticados sobre las epistemologías artísticas en torno a términos como hecho, realidad, objetividad e investigación dentro de los círculos de factógrafos, cinematógrafos y artistas soviéticos. Para los factógrafos, un hecho es un resultado de un proceso de producción. Hecho viene de factum, facere, hacer. Así pues, en este sentido, el hecho se fabrica o incluso se inventa. Encontrar en el arte formas propias de investigación permitirá la reinención y la construcción constante de las mismas. El arte inventa formas de hacer; y creo que la investigación y la teoría que se da en la academia desde las artes, debe considerarse también una forma de hacer, una práctica artística, de cuyas formas los artistas debemos hacernos responsables. El arte es una práctica contaminada, pero también contaminante. Las prácticas artísticas tienen el potencial de afectar las disciplinas académicas, siempre que no se apresen en métodos disciplinarios que las esterilicen.

⁸ A principios de la década de 1960, el gobierno del presidente Kennedy, en respuesta por la revolución de la isla y su importante eco en el resto de países de la zona (el acercamiento de futuras revoluciones y el surgimiento y fortalecimiento de guerrillas comunistas), daría inicio a la Alianza para el Progreso, una millonaria inversión que se administraría por medio del Banco Interamericano de Desarrollo. Este programa traería importantes cambios y avances populares, mostrando las ventajas humanitarias del capitalismo norteamericano. En el caso concreto de Fidelina y su familia, se tradujo en un crédito para la autoconstrucción de su casa en el barrio que tomaría el nombre del presidente que lo visitaría en 1961.

Él, que como todos ellos, no podía permitir que una mujer le revirara, la intento aplacar de una bofetada. Ella tomó aire, se hizo todavía más grande, más roja y más histérica, cogió lo primero que tuvo a la mano, que fue una percha de ropa, y se lo mandó a la cara, le abrió la mejilla, y para completar dio un grito chillón y tremendo que seguro escucho más de una vecina:

a mí no me pega

Pero Fidelina no era reconocida en su cuadra solo por su braveza y sus gritos. Los niños llevaban a ella todo ser desamparado que encontraban en las trochas del barrio. Pájaros heridos a los que llegó incluso alguna vez a coserles⁹ el vientre (con los mismos hilos y agujas con los que zurcía las medias, pero esterilizados con aguardiente), perros vagabundos que terminaban siendo parte de las familias, alimentados con las sobras, donde la comida escaseaba. Sus comadres la llamaron loca por dejar que se bañara en su ducha la loca de la calle que un día llevaron a ella sus hijas. Su liderazgo marcó hitos históricos de la cuadra, dos especialmente. El primero fue organizar la cola del cocinol,



Fig. 3 La fila del cocinol en Ciudad de Kennedy

⁹ Me reclamo heredera las prácticas, los conocimientos y las preguntas de Fidelina, mi abuela, que la llevaron a politizar su útero. Propongo mi escritura como una práctica femenina, como la costura y el tejido que le enseñaban a las niñas en los colegios, y que llegaba a niveles de destreza y conocimiento aplicables incluso a la cura de un animal. En un sentido que intenta desjuridizar y desnaturalizar el sentido de la herencia, dándole en un sentido de escogencia, de elegir la historia y la genealogía a la que nos queremos adherir.

el combustible con el que se cocinaba, y que las mujeres recogían en bidones de plástico el día que iba al barrio el camión repartidor. La repartición del cocinol duraba un día entero de caos, y era además motivo de conflictos. Fidelina hizo una colecta con la que compró una sogá muy larga, el día que iba el camión cada mujer metía la manija del bidón en la sogá, produciendo una fila organizada que no requería de la presencia de ellas. El segundo se dio en una Bogotá en la que corrían rumores contraceptivos. Cansada ya, después de ocho partos, Fidelina se puso al tanto. Decidió, en contra de La Fe que la gobernaba y de las voces de los maridos que decían que los métodos anticonceptivos eran para putas e infieles, ponerse la te de cobre, el DIU. Pero antes, hizo —casi— pública su decisión: se lo dijo a las comadres de la cuadra, que se entusiasmaron a seguirla. Entre todas contrataron un bus de la empresa Panamericana de Transportes y sin que un solo marido se enterara de nada, se fueron para Profamilia en el barrio Teusaquillo a instalarse el Dispositivo Intrauterino.

3. LA RE-PÚBLICA RARITA¹⁰

Cuando en agosto de 2016 miles de personas salieron a marchar por la calles de las principales ciudades colombianas, en *defensa* de La Familia y de Los Niños, gritando enfurecidas, sosteniendo con ímpetu carteles y pancartas escritos a mano y otros impresos en litografías (muy similares a los de otras manifestaciones de este tipo en otros lugares del mundo), con mensajes que decían, “Dios creo varón y hembra, otra cosa es locura”, “La postura de que somos hombre y mujer no lo define ninguna cultura, compartimos el respeto más no la imposición”, “A mis hijos los educo yo, no el Estado”, “No a la colonización homosexual de las aulas”, “¡Familia con Cristo jamás será vencida!”, “¡No a la ideología de género!”, no se trataba solo de una reacción rabiosa y sin fundamento por el engaño que los líderes que convocaron a esas marchas habían realizado al hacer pasar un comic gay pornográfico por un material producido por el Ministerio de Educación Nacional para prevenir la violencia contra niñxs lesbianas, maricas y trans, no. Estos líderes supieron encender la chispa.

Pero las manifestaciones eran, de hecho, una defensa premeditada a un sistema de regulación social. Una defensa de un sistema que contiene y reproduce una sociedad

¹⁰ A este proyecto que hace parte de mi investigación recibió una de las Becas de Investigación y Experimentación Artística la Escocesa 2018, cuyo apoyo ha servido para financiar la puesta en marcha de *las onces*, que se presentan más adelante.

colonial y patriarcal. La defensa de la sociedad que “*se baña en sangre de héroes*” y que se llama a sí misma, cantando en su himno, sin vergüenza, indolente frente a los pueblos indígenas y afrodescendientes, cuyo exterminio aún hoy sigue en marcha, “*la tierra de Colón*”. Se trataba de la defensa de un sistema de regulación social que se funda en la guerra y que no puede funcionar por fuera de la guerra, y cuya reproducción vital, material, cultural depende de la familia heterosexual: una fábrica imparable de cuerpos para la guerra. Las manifestaciones defendían, ante todo, el derecho a seguir educando a sus hijos en un régimen de heterosexualidad obligatoria, con escuelas que disciplinen las desordenadas sexualidades y erotismos infantiles; y que castiguen, señalen y excluyan, hasta empujarlos a la muerte, a los infantes cuyos indomesticables deseos no les permitan identificarse con el género que se les diagnosticó al ver su imagen en una ecografía antes de nacer, o a aquellas que se enamoraron y erotizaron con otras infantes que ese régimen no tenía, en su *diseño original*, prescritas para ellas. Cuando veía las imágenes de las multitudinarias manifestaciones, imaginaba con tristeza cuántos niños maricas, afeminados, muriendo por dentro, estarían ahí con sus familias sosteniendo los carteles escritos contra ellos.

Las políticas reaccionarias desde las que se inventa el término *ideología de género*, para luego impulsar movimientos que se oponen a esa supuesta ideología, centran su discurso en la defensa de La Familia, como núcleo desde el que se cohesiona la sociedad y la nación. No es difícil que un discurso como ese tenga hoy muchos seguidores; por una parte, porque logra representar a aquellos cuya posición de privilegio se ve cuestionada por el feminismo, los movimientos de disidencia sexual y antirracistas, que han logrado avances en sus luchas y han conseguido espacios importantes desde los cuales hacerlas visibles. Por otra parte, porque con el expolio neoliberal de lo común y la consecuente erosión del tejido social, la familia¹¹ parece de los pocos ámbitos de socialización y cuidado a los que aferrarse. Sin embargo tanto La Familia como Los Niños a los que apelan estas políticas de ultraderecha son unas narraciones mitológicas, que aunque se construyen y cristalizan por la hegemonía

¹¹ Sin embargo, la familia no ha estado exenta de la racionalidad neoliberal que ha economizado la totalidad de la realidad y la vida. Wendy Brown señala que: “Es importante destacar que esta economización no siempre involucra monetización, es decir, podemos pensar y actuar (y el neoliberalismo nos interpela como sujetos que lo hacen) como sujetos contemporáneos del mercado en el que la generación de riqueza no es la preocupación inmediata, por ejemplo al abordar nuestra educación, nuestra salud, nuestra buena forma, nuestra vida familiar y nuestro vecindario. Hablar de la implacable y ubicua economización de todas las características de la vida a cargo del neoliberalismo, por lo tanto, no implica afirmar que el neoliberalismo mercantiliza todas las esferas, incluso cuando esta mercantilización sin duda es un efecto importante del neoliberalismo. Por el contrario, el objetivo es que la racionalidad neoliberal disemina el modelo de mercado a todas las esferas y actividades –incluso aquellas que no involucran el dinero– y configuran a los seres humanos de modo exhaustivo como actores del mercado, siempre, solamente y en todos los lados como *homo oeconomicus*” (2016: 36).

como verdades inalterables, difícilmente llegan a corresponderse completamente con la realidad. Aunque si bien es cierto que la familia ejerce como institución disciplinar y de gobierno de la vida, si se revisa con cuidado y en detalle, es posible encontrar en ella relaciones de afecto y cuidado e historias particulares y disidentes con las que enfrentar los discursos reaccionarios que se justifican en su defensa.

Lo que necesitamos, por así decirlo, es desfamiliarizar a la familia biológica y al mismo tiempo refamiliarizar las redes alternativas de solidaridad e intimidad, de manera tal que estas últimas se vuelvan más abarcadoras y estén al alcance de la mayor cantidad de personas posible, sin necesidad de caer en la trampa de reproducir lo mismo.

(Hester, 2018: 71)

A continuación presento la llegada del uso masivo del término *ideología de género* y de la consolidación del movimiento antigénero (que dicen estar en contra de tal ideología) en el contexto colombiano, seguido de un ensayo, desde la práctica artística, de desfamiliarizar un tipo de encuentro familiar, en la clave de la anterior cita de Helen Hester y desde la perspectiva de las prácticas feministas empíricas de Fidelina, que daba ejemplos de desfamiliarización de los cuidados y la refamiliarización de los afectos con la comunidad de su barrio.

3.1 La distopía heterosexual y la ideología de género

El 4 de agosto de 2014, Sergio Urrego, un niño de dieciséis años, se suicidó saltando desde la terraza del último piso de un centro comercial en Bogotá. Acabó con su vida tras un fuerte acoso del colegio en el que estudiaba, que empezó cuando un profesor de la institución encontró una foto de él besándose con su novio en un celular que había decomisado a una de las estudiantes del mismo curso. El hostigamiento por parte de las directivas y profesores tuvo un nivel de intensidad tan alto¹² que no solo lograron que se retirara del colegio (estando a punto de terminar la secundaria), sino que además llegaron a convencer a los padres del novio de Sergio de que pusieran una denuncia de acoso sexual en su contra¹³. El proceso disciplinar que inició el Colegio Gimnasio Castillo Campestre se

¹² En mi opinión el colegio tomó esa postura homofóbica extremista no solo por ser un colegio con una ideología cristiana conservadora y porque los padres, especialmente la madre de Sergio, lo defendieran y apoyaran, sino, sobre todo, porque —como se hizo público después de conocer sus cartas suicidas y el relato de los hechos— Sergio politizó la defensa de su sexualidad disidente y el colegio, que esperaba verlo humillado y arrepentido, no pudo soportar esa postura que generaba solidaridad de las compañeras estudiantes.

¹³ Los hechos aquí narrados han sido publicados en diversos medios de comunicación. Sin embargo, me baso en el relato que compone los antecedentes y los hechos relevantes de la Sentencia T-478/15 de la Corte Constitucional.

fundamentó en un artículo del manual de convivencia que regía esa institución:

Artículo 6.2.1.2.13. Faltas Graves. Las manifestaciones de amor obscenas, grotescas o vulgares en las relaciones de pareja (de forma exagerada) y reiterativa (sic) dentro y fuera de nuestra institución o portando el uniforme del mismo, estas relaciones (sic) de pareja deben ser autorizadas y de pleno conocimiento de los padres, en este caso, nuestro colegio se exime de toda responsabilidad a ese respecto.

(Manual de convivencia del colegio, citado por Corte Constitucional, 2015)

Tras una larga batalla legal (que aún hoy se mantiene), Alba Reyes, la madre de Sergio Urrego, logró que en 2015 la Corte Constitucional fallara a favor de su hijo. Con la sentencia, la Corte defendió el derecho, aún después de muerto, del buen nombre de Sergio, lo que implicó reconocer que la relación con su novio era consentida y que no hubo acoso. También se hizo que el colegio realizara un acto simbólico de desagravio, que incluyó un grado póstumo en el que participaron, además de su familia, sus compañerxs de colegio, instituciones públicas del Estado, y la Unión Libertaria Estudiantil, asociación anarquista de la que Sergio hacía parte. Además, el fallo de la Corte obligó a revisar los manuales de convivencia que rigen las normas de los colegios en todo el país para que estos no discriminen por razones de orientación sexual o identidad de género. La sentencia del caso de Sergio abarcó la defensa de la infancia no heterosexual en el ámbito escolar y no solo en su caso puntual.

En 2016, el Ministerio de Educación, junto con el Fondo de Población de las Naciones Unidas, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, el Fondo para la Infancia de las Naciones Unidas y la ONG Colombia Diversa, produjeron una cartilla para formar a lxs profesorxs escolares contra la discriminación de “*Orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas en la Escuela*”. Antes de que la cartilla se hiciera pública, sectores de ultra derecha circularon en redes sociales y otros sitios de internet imágenes del comic pornográfico *In bed with David & Jonathan*, del artista gráfico belga Tom Bouden, haciéndolas pasar como la cartilla del Ministerio, al que acusaron de querer imponer la *ideología de género* en el país y homosexualizar a los niños y niñas.



Fig. 4 Publicación de Facebook del autodenominado Concejal de la familia



Fig. 5 Portada de las cartillas realizada por el Ministerio de Educación Nacional.

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

Después de la divulgación de las imágenes pornográficas que se hicieron pasar por el material del Ministerio, se convocaron marchas en todo el país en contra de la *ideología de género* que supuestamente se impondría en los manuales de convivencia escolares. El uso del término *ideología de género* se activó en el debate nacional y circuló masivamente en los medios de comunicación, aunque, como señala Serrano (2017: 156), ya venía siendo usado en artículos académicos publicados en la revista *Dikaion* de la Universidad de la Sabana desde el 2011 (esta Universidad pertenece abiertamente al Opus Dei).

Ideología de género es un término que surge a final de la década de 1990, en la iglesia católica, como dispositivo discursivo para contrarrestar los avances en políticas feministas, y particularmente como respuesta a la Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de la ONU en Beijín 1995, en la que se amplió el sujeto político de mujer, para empezar a utilizar el concepto de género y perspectiva de género. Aunque en Latinoamérica el uso masivo de la *ideología de género* es más reciente, en Europa viene usándose hace más de una década como discurso aglutinante de distintos sectores conservadores para enfrentar políticas educativas que abarcan educación sexual, teorías de género o avances en derechos como el matrimonio igualitario¹⁴. En el contexto latinoamericano la aparición del uso del término también está relacionado con el surgimiento de políticas públicas de educación sexual y de género, con la consecución de derechos sexuales y reproductivos, de identidad de género y de matrimonio homosexual, como una forma cohesionar una oposición a los mismos¹⁵. Richard Miskolci y Maximiliano Campana (2017) señalan dos documentos claves para la masificación del uso del término en Latinoamérica. Uno es el documento conclusivo de la *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (CELAM, 2007), llamado Documento de Aparecida. Con este la iglesia católica “declara la batalla en contra de la “ideología de género” en toda América Latina” (Miskilci & Campana, 2017: 728, traducción propia). En el Documento de Aparecida se define la *ideología de género* como un peligro para la sociedad, cuyo núcleo es la familia heterosexual:

Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar, encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar

¹⁴ *Gender as a symbolic glue*, editado por Kováts & Pöim, hace una revisión cronológica de los movimientos anti-género que hacen uso del término *ideología de género* en el contexto europeo. Ver Kováts & Pöim (2015).

¹⁵ Richard Miskolci y Maximiliano Campana hacen una revisión detallada de la llegada y el uso del término en relación a nuevas políticas públicas a favor de las disidencias sexuales en el contexto latinoamericano, centrándose principalmente en los países con gobiernos de izquierda (por lo que el caso colombiano no se estudia con detalle). Ver “*Ideología de género: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo*” (Miskolci & Campana, 2017).

en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia.

(CELAM, 2007: 56)

El otro documento importante que señalan Miskolci y Campana es el libro *La ideología de género*, publicado en el 2010, del argentino Jorge Scala, que según ellos ha tenido una distribución y alcance importantes, llegando a traducir al portugués. En el inicio de su libro, Scala muestra la relación que para él tiene la teoría de género, el concepto género y la *perspectiva de género* con su definición de lo que sería la *ideología de género*:

La mal llamada “teoría” –“enfoque”, “mirada”, etc.- de “género” es, en realidad una ideología. Probablemente la ideología más radical de la historia, puesto que –de imponerse-, destruiría al ser humano en su núcleo más íntimo y, simultáneamente acabaría con la sociedad. Además de ello, es la más sutil, porque no busca imponerse por la fuerza de las armas –como por ejemplo el marxismo y el nazismo-, sino utilizando la propaganda para cambiar las mentes y los corazones de los hombres, sin aparente derramamiento de sangre.

(Scala, 2010: 9)

Cabe destacar que para causar el “pánico moral” (Miskilci & Campana, 2017) que busca conseguir con en *el fantasma de la ideología de género*, Scala escribe en una nota al pie al del texto arriba citado:

los 6 millones de muertos en los campos de concentración nazi, y los 100 millones de muertos provocados por la aplicación del marxismo en todas sus vertientes, son cifras pequeñas si se las compara con los muertos que está provocando la ideología de género. La diferencia fundamental es que estas últimas son víctimas poco visibles.

(Scala, 2010:10)

Lo que trasluce que la intención de nombrar al género¹⁶ —y con ello incluir a las luchas

¹⁶ Resulta curiosa la férrea batalla contra *el género* como una identidad construida independiente a la de un sexo “natural” por parte de quienes usan el término *ideología de género*, como si el concepto de género hubiera sido una invención del feminismo o de las disidencias sexuales, cuando este fue un invento de un proyecto médico regido por ideales binarios de la sexualidad y de los cuerpos. Paul Preciado escribe al respecto que “a la rigidez del sexo del siglo XIX, John Money, el psicólogo infantil encargado del tratamiento de los bebés intersexuales, va a oponer la plasticidad tecnológica del género. Utiliza por primera vez la noción de *gender* en 1947 y la desarrolla clínicamente más tarde con Anke Ehrhardt y Joan y John Hampson para hablar de las posibilidades de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede clasificar como femeninos o masculinos. Cuando Money utiliza la noción de “género” para nombrar “el sexo psicológico”, piensa sobre todo en la posibilidad de utilizar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente

feministas y de disidencia sexual—, como una ideología, busca no perder todo el trabajo propagandístico que se lleva haciendo durante más de medio siglo en América Latina contra las ideologías y movimientos sociales críticos con el capitalismo y la iglesia católica, que señalan a *las ideologías* como peligros que ponen en riesgo un supuesto orden natural de las cosas. Esa tradición “anti-ideológica” muestra al capitalismo y al mismo catolicismo como libre de ideología, poniendo el *statu quo* como una cuestión natural que no debe ser alterada.

Retornando al caso colombiano, la convocatoria de las marchas contra la *ideología de género*, que supuestamente quería imponer el Ministerio de Educación Nacional, a cargo de la primera ministra de gobierno abiertamente lesbiana, tuvo una gran acogida. Cientos de personas marcharon por las principales ciudades del país con mensajes homofóbicos, en defensa de la familia heterosexual y en contra de la ministra. Uno de los lemas principales de estas marchas fue “respetamos el diseño original” haciendo referencia a la familia heterosexual y al modelo cis-hetero-normativo de vida. Paradójicamente, y para la risa de nosotras¹⁷, utilizaron la idea de *un diseño* para atacar una supuesta ideología cuyo mayor problema sería afirmar que el género es una *construcción*. Casi al mismo tiempo al que se convocaron las marchas, empezó la campaña por la no refrendación de los acuerdo de paz entre el gobierno y las FARC. Las marchas se realizaron el miércoles 10 de agosto de 2016 y el “principal opositor del acuerdo, el senador Álvaro Uribe, anunció su llamado al voto negativo el 3 de agosto en la Misión Carismática Internacional¹⁸” (Serrano, 2017:154). Más tarde se hizo evidente que la *ideología de género* se usaría como instrumento para hacer la campaña para votar No al plebiscito que refrendaría los acuerdos de paz. Los opositores a los acuerdos de paz alegaban que con estos se impondría *la ideología de género* en la constitución política colombiana y que el país se homosexualizaría. La campaña del No, logró la renuncia de la ministra de educación, que las cartillas reales del ministerio no circularan y posteriormente, junto con una campaña política más amplia, que en el plebiscito de refrendación de los acuerdo ganara el No, lo que implicó una revisión de los

que prescribe cómo debe ser un cuerpo humano femenino o masculino” (Preciado, 2015: 84). Muchos movimientos de disidencia sexual—incluyendo la perspectiva desde la que se escribe este trabajo—no conciben el género como una herramienta de liberación, sino como un sistema de opresión.

¹⁷ Cuando hablo aquí de nosotras no pretendo hacer uso del plural mayestático, sino que me anticipo al nosotros que dio en la reuniones de la re-publica rarita, en las que por cierto, nos reímos mucho de los discursos y sermones que hablan de la *ideología de género*, como parte de una táctica de resistencia y goce.

¹⁸ Iglesia cristiana que se opuso a los acuerdo de paz y que respaldó y convocó las marchas contra la *ideología de género*.

acuerdos, en donde se modificó la *perspectiva de género* que inicialmente se había acordado, siguiendo las peticiones de los líderes cristianos.

La campaña del No creo una suerte de distopía en la que Colombia se haría un país regido por la *ideología de género* y el castrochavismo, en el que se obligaría a los niños y a las niñas a abandonar el camino recto de la heterosexualidad. Pero, para quienes no somos cis-heterosexuales y tenemos conciencia de la violencia sistemática que es ejercida contra nosotras, la heterosexualidad se evidencia no solo como una identidad y una forma particular de practicar la sexualidad, sino como un régimen regulador de las relaciones sociales, afectivas y eróticas que se impone a la fuerza como modelo de verdad. La heterosexualidad es obligatoria, lo sabemos quienes hemos diferido de ella. Las luchas de la disidencia sexual no buscan imponer un modelo de sexualidad —esto sería reproducir el *funcionamiento de la heterosexualidad*—, sino cuestionar un régimen que afirma que una forma de sexualidad es la sana y correcta, y las demás incorrectas, patológicas y por tanto socialmente castigables. Por esto, lo que se intentaba producir como la *distopía de la ideología de género*, desde la perspectiva de las disidencias sexuales, era fácilmente imaginable como una utopía en la que se abrirían las fronteras que delimitan el campo de posibilidad de la sexualidad y del género¹⁹. Desde esta perspectiva, y desde el deseo de desviar la distopía inventada para prolongar una guerra de más de cincuenta años, surge la re-pública rarita.

3.2 Colonialismos y sodomía, necropolítica e ideología de género

La diputada Ángela Hernández, quien fue una de las líderes de la convocatoria de las marchas que se organizaron contra las cartillas y la supuesta imposición de la *ideología de género*, argumentó que el Ministerio de Educación Nacional estaba emprendiendo una “colonización homosexual al querer imponer criterios de una comunidad minoritaria a la mayoría”²⁰. Resulta muy significativo que la diputada Hernández hable de *colonización* homosexual, ya hay una gran similitud en la forma en la que ha emergido el uso del término *ideología de género* en el contexto colombiano, con el uso de la *sodomía* como dispositivo discursivo para justificar la guerra de la *colonización* española en América. Contrario a lo

¹⁹ Sobre el sexo como forma de gobierno en el sentido foucaultiano, como un delimitador de un campo de acción, Butler escribe que la “categoría “sexo” es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un “ideal regulatorio”. En este sentido pues, el “sexo” no solo funciona como norma, sino que además produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir —demarcar, circunscribir, diferenciar— los cuerpos que controla” (Butler, 2002: 18).

²⁰ <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/proponen-marcha-para-defender-educacion-sexual-en-colegios-50047>

que se suele pensar, la sodomía no es un pecado bíblico, se trata de una invención de la teología cristiana que inicia en el siglo XI²¹. Esa categoría se crea como un

proceso que refinó la lectura de la historia del Antiguo Testamento del Castigo de Sodoma. Esa complicada e inquietante historia fue simplificada hasta que se convirtió en la historia del castigo de un solo pecado, un pecado que podía ser llamado epónimamente el pecado de los sodomitas.

(Jordan, 2002: 51)

Como afirma Mark D. Jordan en su libro *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, en el que rastrea la genealogía de la construcción de la categoría *sodomía*, la enseñanza de la historia de Sodoma, si es que “se desea cualquier lección de esa historia, ésta podría parecer que es acerca de la hospitalidad” (Jordan, 2002:5 2) y no de un pecado que implique un acto sexual entre personas del mismo sexo. La “mala lectura” y la simplificación de esa historia en la invención de la *sodomía* conllevó a un proceso de abstracción, y las abstracciones “permiten a un escritor reducir a un oponente a una caricatura esquemática” (Jordan, 2002: 70). Este fin reductor del oponente de la *sodomía* es compartido —y no coincidentalmente, ya que ambos comparten su origen en la teología cristiana— con el término *ideología de género*²².

Federico Garza (2002), muestra cómo la *sodomía* contrapuesta la construcción del perfecto *vir español*, fueron usados para “textualizar las causas justas” de la colonia española en América. “Tras el contacto inicial entre españoles e indios, los oficiales y cronistas coloniales empezaron a describir a todo ese pueblo como sodomítico, una noción a menudo asociada con la antropofagia, los sacrificios humanos y cualquier cosa diabólica” (Garza, 2002: 26). De esta forma, esencializando a los pueblos indígenas como sodomitas, los “teólogos, historiadores y escritores literarios de principios de la edad moderna, conocidos

²¹ Según Jordan, “el crédito (o, más bien la culpa) de la invención de la palabra *sodomía*, “Sodomía”, debe otorgarse, creo, al teólogo del siglo XI Pedro Damiano. Lo acuñó muy deliberadamente como una analogía con el pecado más explícito de la negación de Dios. En efecto y desde su origen, Sodomía es una categoría teológica, tanto como trinidad, encarnación, sacramento o infalibilidad papal. Como categoría, se halla profusamente investida de nociones específicas de pecado y castigo, responsabilidad y culpa. La categoría nunca pretendió ser neutralmente descriptiva; es dudoso que cualquier operación pueda purificarla de sus orígenes teológicos. No hay forma de convertir “Sodomía” en objetiva” (Jordan, 2002: 51).

²² Jordan escribe acerca de la abstracción que implicó la invención de la categoría en cuestión que “*Sodomía* no hace su aparición como una descripción neutral de unos actos. Es una marca que imprime la condenación a ciertos actos. Le imprime también la presunción de una esencia estable, una igualdad encontrada allá donde los actos sean realizados. La igualdad enlaza a aquellos que los comenten con los criminales que sufrieron el más severo castigo divino” (Jordan, 2002: 71).

en la lengua vernácula como “los moralistas”, utilizaron con destreza las descripciones de la sodomía como aspecto central en los discursos colonizadores de la España imperial” (Garza, 2002: 24)²³. No sobra recordar que la sodomía se castigaba con las peores torturas y con el fuego, por lo que usarla como causa general del colonialismo implicaba inventar un argumento para un enorme despliegue de violencia. La sodomía, como abstracción de las diversas prácticas sexuales de las culturas indígenas americanas, sirvió como justificante de la violencia del expolio colonial²⁴. Y ese uso que justifica la violencia y la guerra, es lo que hace tan similar la emergencia del término *ideología de género* en el contexto colombiano con el uso de la *sodomía* en el contexto colonial. Ambas señalan un tipo de prácticas sexuales y de identidad de género disidentes, como potenciales destructoras de la sociedad, para finalmente justificar la necesidad de la guerra.

No es extraño pensar en colonialismo en un país que se llama en honor a Colón, y aún menos cuando se gobierna con la “necropolítica”, que Achile Mmembe define como un tipo de gobierno en el que la “soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como un despliegue de manifestaciones de poder” (Mmembe, 2011: 20). Con la necropolítica la violencia y la guerra pasan a ser un estado permanente, una forma de gobierno en la que se mantiene un estado de sitio continuo en el que las

modalidades de crimen que este implica no hace distinciones entre enemigo interno y externo. Poblaciones enteras son blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo. Se militariza la vida cotidiana. Se otorga a los comandantes militares locales libertad de matar. Los desplazamientos entre distintas células requieren permisos oficiales. Las instituciones civiles locales son constantemente destruidas. La población sitiada se ve privada de sus fuentes de ingresos. A las ejecuciones a cielo abierto se añaden matanzas invisibles.

(Mmembe, 2011: 52)

La necropolítica es una forma de mantener el control sobre las antiguas colonias que permite conservarlas como territorios para la extracción de minerales y como poblaciones subalternas en relación a los países desarrollados. En Colombia las características del conflicto interno coinciden con las de la necropolítica señaladas por Mbembe. Estas características se han hecho más evidentes después de la dejación de armas del principal

²³ Aunque el trabajo de Garza se centra en la sodomía en su rol imperial en casos particulares de Andalucía y Nueva España, la sodomía se usó para justificar la colonia en todo el territorio americano, incluyendo la Nueva Granada, hoy Colombia.

²⁴ Sobre diversidad de la sexualidad de culturas prehispánicas andinas ver *Decolonizing de Sodomite* de Michael J. Horswell (2005)

enemigo militar del Estado, la guerrilla de las FARC, ya que el asesinato de líderes sociales en todo el país se ha hecho algo que sucede a diario. Cuando el enemigo militar deja de existir, la población civil que defiende sus territorios y sus recursos naturales se convierte en el objetivo (para)militar, revelándose la violencia no como un medio, sino como un fin en sí misma. Después de las elecciones de junio de 2018, en las que se eligió como presidente al candidato del partido de ultraderecha del expresidente Alvaro Uribe, —quien es investigado por nexos con grupos paramilitares y en cuyo gobierno se asesinó cerca de 10.000 jóvenes civiles que fueron vestidos con ropa militar para presentarlos como guerrilleros dados de baja²⁵—, el asesinato de líderes sociales se ha incrementado y se han producido varias masacres. Viviendo en Europa extraña que, aunque en los medios de comunicación presenten noticias del contexto latinoamericano, rara vez se ponga el foco en genocidio que se está viviendo en Colombia. También extraña que uno de los primeros actos del nuevo presidente sea encontrarse con el rey de España. El proyecto paramilitar y la necropolítica son una continuación del colonialismo, están matando a las líderes indígenas, negras y campesinas porque estas suponen y representan una forma de organización y resistencia que se opone al extractivismo que el primer mundo no para de ejercer en nuestras tierras. Nos siguen robando el oro y demás minerales, nos quieren dejar sin agua y sin comida. Siguen asesinado a los pueblos originarios y negros. Siguen persiguiendo y asesinando a las personas con prácticas sexuales disidentes. El paramilitarismo y la necropolítica son las formas del colonialismo contemporáneo de nuestro territorio. A pesar de la crudeza de la realidad, persistir en imaginar otras realidades posibles, como insisten y en lo que trabajan los líderes sociales en Colombia, es una forma radical de crítica al presente que abre la posibilidad de transformarlo.

3.3 Las onces, un espacio para la imaginación utópica

Con el apoyo una de las Becas de Investigación y Experimentación Artística la Escocesa 2018, entre junio y julio se realizaron seis encuentros-onces en el espacio de La Escocesa en Barcelona. Además de agradecer, debo reconocer la participación y el importante aporte de todas las participantes del proyecto, Julieta Obiols, Laura Aurenburg, Benzo, Juan David Galindo, Lior Zalis, Lina Sánchez Calderón, Emil Becerra, Nicolás Koralsky, Andrea Barragan, Alba Rihe, Lizette Nin, y otras que pasaron por algunas de las sesiones; gracias a todas ha sido posible este proyecto y este texto. Este trabajo está aún en proceso

²⁵ Ver *Ejecuciones extrajudiciales en Colombia, 2002-2010* de Rojas & Benavides (2017).

de implementar una metodología que logre integrar las voces de las participantes que hagan visibles y legitimen sus aportes, al igual que se utilizan fuentes bibliográficas y académicas. La re-pública rarita aún está en curso; después del verano se realizaron dos últimos encuentros, y en la actualidad estamos produciendo colectivamente, con las participantes, un fanzine que incluirá un manifiesto-constitución de la re-pública rarita, una receta de un lubricante natural enseñado a todas las participantes por Lina Sánchez Calderón (artista colombiana experta en ginecología natural) y una narración de la derivas anales que hemos realizado colectivamente. Igualmente, está por desarrollarse un dispositivo expositivo que se llamará museo de la re-pública rarita. Los encuentros se convocaron con el cartel que se muestra abajo y con el siguiente texto:

A finales de los año 90's, aterrorizada de las imparables revoluciones en curso de los movimientos feministas y de disidencia sexual y de género, los sectores más conservadores de la iglesia católica inventa un arma retórica para hacer la contra revolución. Este dispositivo bélico-discursivo es la famosa “*Ideología de Género*®”. Sin embargo, esta no es una invención del todo nueva, se construye en las bases de un viejo y poderoso dispositivo de la teología cristiana inventado por primera vez en el siglo XII: *la sodomía*, un arma que fue usada (entre otros muchos de sus fines) para fabricar las causas justas del colonialismo español en América, arguyendo que había que acabar con el *nefando* pecado sodomítico de los incivilizados indios.

El uso de la “ideología de género” ha tomado mucha fuerza en los últimos años en América Latina y en España, y ha logrado detener políticas públicas contra la discriminación, censurar y diseminar pánico colectivo sobre el contagio de una especie de virus que pone en riesgo la frágil heterosexualidad. En el caso de Colombia (en el que inicialmente se centra este proyecto), se creó una suerte de distopía que hizo creer a la gente que de aprobar con sus votos los acuerdos de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC (que reconocían a la población LGBTI y a las mujeres como víctimas particulares de la guerra y actores políticos del postconflicto), el país acogería la tal “ideología de género” en la constitución, obligando al pueblo y en particular a la infancia a trans-homosexualizarse. Así la sexualidad pecaminosa o desviada, en un contexto enraizado en el colonialismo, vuelve a ser justificante para preservar la guerra.

Este proyecto surge del deseo desviado de imaginar esa distopía de nación desde el punto de vista de la disidencia sexual y de género, para construir una utopía molecular, una ficción de república rarita, donde se agujereen y desplacen las fronteras del régimen heterosexual, donde se cuestione su verdad, y sobre todo, donde crear una plataforma para resistir a la contrarrevolución de la “ideología de género”. Para esto convocamos una serie de encuentros en formato de onces, una merienda colombiana, en las que arepearemos,

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

comeremos nuestras arepas, beberemos, hablaremos e imaginaremos colectivamente la república rarita. Se invita a participar de estos encuentros a personas inmigrantes y a todas aquellas quienes se sientan en peligro por la amenaza bélica de la “ideología de género” y que quieran pensar colectivamente en formas de subvertir sus discursos.

Seis encuentros-onces (meriendas colombianas) en las que desviaremos los discursos de odio contenidos bajo “la ideología de género” hacia la imaginación de una república rarita, un territorio utópico de la disidencia sexual y de género.



Fig. 6 Cartel de la convocatoria de la re-pública rarita.

Preparamos juntas las arepas que comemos en las onces. En Colombia se usa *areperas* para llamar despectivamente a las lesbianas (como en España boyeras) y arepear, que es hacer las arepas, amasarlas, se les dice a los actos sexuales lésbicos. Por lo que las arepas, hechas siempre de harina de distintos tipos de maíz, se traían como símbolo de la cultura gastronómica andina colombiana y venezolana, pero también de las disidencias sexuales de nuestros contextos. La preparación de la comida, una labor que suele estar feminizada, se colectiviza y se desgeneriza. Iniciar los encuentros en la cocina, preparando juntas las arepas, genera una disposición particular para estar con otras. Compartir esos *modos de hacer* incita a compartir la palabra. Quienes resultan ser las más expertas en las recetas son varias compañeras y no yo, quien en principio convoco las onces. Esto hace que la palabra circule, que sean ellas quienes guíen el encuentro. En el momento en que estamos todas amasando, surgen varias conversaciones espontáneas. Hablamos desde lo que nos pasó en

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

el día, hasta de la forma en la que nos vienen expropiando los saberes ancestrales sobre el cuerpo en los últimos cinco siglos, todo con la misma cercanía.

Mientras tomamos las onces, vemos vídeos, escuchamos sermones y leemos fragmentos de libros: estudiamos los discursos que hablan sobre *ideología de género*. Compartimos la rabia y la risa que nos producen. También contamos los efectos que nos desencadenan, relacionados con nuestras propias experiencias, historias de vida y nuestros saberes sobre esos asuntos. Nuestro análisis surge de la implicación personal, de la forma particular en la que cada una se siente interpelada por esos discursos de odio. Se establecen conexiones entre violencias vividas singularmente y sobre la violencia general de esos discursos públicos. Así se hace explícito que se trata de violencias estructurales que se ejercen contra las personas disidentes de género y sexo, y de forma amplia contra las mujeres, para mantener el orden heteropatriarcal.

La necesidad de estudiar *la ideología de género* se centra en el hecho de que ese término es un dispositivo discursivo que hace uso de saberes que fueron elaborados por las disidencias sexuales sobre sí mismas, como parte fundamental de sus luchas: una forma de dislocar el poder que se ejerce circunscribiendo a ciertos sujetos en identidades abyectas, anormales y patológicas, produciendo saber y verdad desde las ciencias médicas, sociales y jurídicas, sobre ellas. Los discursos de los movimientos antigénero difunden las teorías generadas por los feminismos y los movimientos queer para entregarlos vaciados, sin su complejidad ni su potencial crítico y subversor. Presentando solo simplificaciones caricaturescas a las cuales es fácil generar rechazo y estigma. Por esto, se plantean las onces de la re-pública rara y las conversaciones cercanas que se dan en ellas como un modo de producir y compartir conocimiento sobre las políticas reaccionarias de *la ideología de género*. Desde una plataforma subterránea o paralela a la academia, en la que saberes no legitimados por sus instituciones puedan cobrar valor y ser conjugados, por estar en el mismo nivel, con herramientas y saberes académicos. En nuestras onces somos nosotras mismas, nuestros cuerpos, nuestras experiencias y nuestras prácticas, las fuentes principales para nuestra práctica epistemológica. El diálogo pasa a ser una forma particular de escritura, por lo que los encuentros se registran en audio con la ayuda de micrófonos que se distribuyeron alrededor de la mesa en la que comemos, pegados a dildos de mazorcas, de lenguas y de manos en posición de fisting²⁶. Aunque parte del texto que se construye en las

²⁶ Fragmentos de los audios podrán ser escuchados en mi página web desde septiembre de 2018, <https://diegoposadagomez.com/>.

conversaciones se presentará en el fanzine, el registro de las voces, sus sonidos, se piensa como la materialidad específica de este tipo de construcción textual.

Parte del análisis colectivo nos lleva a indagar el porqué del surgimiento y crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina –que son en buena medida las que lideran y promueven la supuesta lucha contra la ideología de género-. Pensamos que la desarticulación de lo social que han provocado las políticas neoliberales, facilita que un lugar de encuentro y reunión como las iglesias puedan tener tal éxito. Además, la ideología de ese tipo de iglesias concuerda con la ideología neoliberal diseminada ampliamente en diversas esferas de nuestros contextos. Por esto, consideramos que es necesario construir espacios para el encuentro y la socialización que no sean cooptados por la economización neoliberal, que puedan hacer frente al adoctrinamiento político que se da en esas iglesias, que se hace pasar como políticamente neutro, apolítico o no ideológico. Así mismo, encontramos que los discurso *contra* la ideología de género apelan a lo pasional y no a lo racional. Pero, aun así, consideramos que es importante que nuestros discursos y nuestra políticas no apelen *sólo* a lo racional, aunque parece contradictorio, encontramos en que en la genealogía ilustrada de la razón (que la purifica y separa del cuerpo), se encuentra parte del origen del actual discurso antigénero. Por esto, lo emocional y lo afectivo, como fuerzas que cuestionan, agujerean y atraviesan la razón (para romper la dicotomía con la que es separada del cuerpo), deben ser consideradas como imprescindibles en nuestras prácticas. El análisis de los discursos de los movimientos antigénero que llevamos a cabo nos sirve para imaginar nuestra utopía de re-pública y para plantear las bases para enfrentar esos discursos que ganan cada vez más fuerza en el mundo. Las bases principales que planteamos son: la desheterosexualización (como una desnaturalización de la heterosexualidad que ayude desarticular ese régimen), la defensa de la infancia no cis-heterosexual (que se ve directamente anulada y violentada por el movimiento antigénero), desgenitalización de la sexualidad y la vida (ya que toda las relaciones sociales se organizan desde la genitalidad, particularmente de los genitales que se han nombrado como masculinos), desfamiliarizar las formas de relacionarnos (horizontalizar los cuidados, los afectos y el erotismo) y trasladar las lógicas familiares a otros contextos (amigxs, familias escogidas)²⁷.

²⁷ Estas bases fueron construidas colectivamente en las onces y se presentaron en el fanzine.



Fig. 7 Foto de los encuentros de la re-pública rarita.



Fig. 8 Foto de los encuentros de la re-pública rarita.

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

Desde un principio, la idea de las onces es producir una plataforma en la que se genere un ambiente cotidiano, familiar, en el que se potencie la imaginación utópica colectiva. Se piensa la utopía con la propuesta de *Cruising Utopía*, de José Esteban Muñoz (2009), que hace una lectura *queer* del utopismo blochiano.

La utopía, de acuerdo con Bloch, es un tiempo y un espacio que todavía no está aquí. Bloch, junto con otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Theodoro Adorno y Herbert Marcuse, sostuvieron que la utopía es principalmente una crítica al aquí y al ahora, lo que es una insistencia en, como dicen ellos, “algo que falta en el aquí y en el ahora”. El capitalismo, por ejemplo, nos hará pensar que es un orden natural, inevitable, la forma en como las cosas serán. El “debería ser” de la utopía, en su indeterminación y en su despliegue de esperanza, toma una postura contra la siempre constante y extenuante expansión del campo de fuerza capitalista que demarca como “son y cómo serán” las cosas. La performatividad utópica sugiere otra modalidad de hacer, de ser y de estar, que está en proceso, inacabada.

(Muñoz, 2009: 99, traducción propia)

Muñoz piensa en el *cruising* desde la lectura de relatos que retratan esta práctica de sexo público en los años del inicio de la pandemia del sida. Los entiende como textos que no solo registran esas prácticas sexuales disidentes, sino que “también producen una imagen de pasaje utópico y de reconfiguración de lo social, reimaginando nuestras condiciones de posibilidad actuales, todo esto de cara a una epidemia global” (Muñoz, 2009: 38, traducción propia). Así, Muñoz plantea con el *cruising* una forma de utopía que funciona como una crítica al *ahora* del orden heterosexual, pero que también realiza en sí la utopía, produciendo una forma de relacionalidad sexual alternativa a la del “tiempo heterosexual” (Muñoz, 2009). De esta forma, se toma la utopía no solo como una herramienta que abre la posibilidad de imaginar un *futuro* distinto al capitalismo y la heteronormatividad que abarcan la totalidad de nuestro presente, sino también como una crítica al presente que permite construir alternativas de comunidad en las que la imaginación colectiva produce una forma de relacionarse diferente a la de ese presente, por lo que mientras se imagina la utopía, la utopía se produce.



Fig. 9 Foto de los encuentros de la re-pública rarita.

La ~~república~~ *rarita* se pensó en principio como una ficción utópica que se imaginaría en colectivo. Después del primer encuentro Lina (participante de las onces mencionada anteriormente) dijo que la tachadura de república no era suficiente para poner en cuestión la ideal patriarcal de *república* y dio la idea de llamarla re-pública, haciendo alusión al *re* usado para intensificar una palabra en Argentina y Colombia, para que fuera *muy* pública, pero también para re-pensar y cuestionar constantemente lo que es un república y una nación. La idea fue aceptada por todas. Desde el primer encuentro el proyecto se hizo colectivo. Una de mis preocupaciones mientras se dieron las primeras onces fue que aunque la imaginación de esa re-pública fue un ejercicio constante, nos centramos más en el presente, en la trágica situación de la violencia actual de Colombia, en los discursos de *la ideología de género* y su relación con las resientes olas de violencia contra las disidencias sexuales en Latinoamérica (particularmente en Colombia y Brasil), y parecía que descuidábamos en parte la imaginación de nuestra utopía. Sin embargo, en las acciones que se dieron, como la escritura del manifiesto-constitución de nuestra re-pública²⁸, en el que

²⁸ Como se trata de un proyecto colectivo invito a ver la publicación que realizaremos en conjunto.

nos estamos centrando en la defensa de la infancia no cis-heterosexual y la desgenitalización de las relaciones sociales; la deriva anal, en la que hacemos una deriva colectiva por la ciudad caminando con un plug anal puesto —lo que erotiza e incómoda y obliga inventar una nueva forma de andar—; y en la misma realización de las onces, se produjeron alternativas comunitarias a las normativas heterosexuales que rigen nuestro presente. La re-pública rarita se performa mientras se imagina.²⁹

La re-pública rarita es un proyecto que está en proceso, hace parte mi tesis doctoral, pero también de un proyecto colectivo. La postproducción de los registros de audio de los encuentros y la escritura de textos colectivos son partes que aún están por hacerse. En este artículo aún hace falta integrar las voces y la ideas de las participantes, de forma que la textualidad responda al carácter que han tenido las onces como formato de encuentro del proyecto, y que ayude a quebrar el rígido e individualizado formato de los papers académicos. Por lo pronto, *las onces raras* dejan una serie de preguntas que atraviesan cuestiones sobre la sexualidad y el género y los modos académicos de producción de conocimiento. ¿Cómo pensar en coro? ¿Cómo hacer de la escuela y la universidad espacios incompetentes, donde las competencias neoliberales se remplacen por la solidaridad y el erotismo? ¿Las particularidades que habilita el hacer, la práctica de cocinar juntas, y luego la que produce comer juntas, puede dislocar el pensamiento “de la cabeza”, y generarlo en otros lugares del cuerpo, en la boca, en el estómago, en el culo? ¿Cómo pensar con el cuerpo, con los cuerpos y no con la cabeza deslindada del resto? ¿Cómo desgenitalizar el pensamiento y la academia, para desheterosexualizarlos, y cómo, erotizarlos? ¿Qué particularidades conlleva generar un espacio de producción de conocimiento y de imaginación colectiva partiendo de un tipo de encuentro popular y de cuidado como las onces? ¿Qué rupturas genera frente a los modos académicos? ¿Cómo puede afectar un tipo de producción de conocimiento como este a la academia? ¿Qué metodologías se pueden utilizar o inventar para hincar la academia con prácticas disidentes, populares y raras? ¿Son las onces de la re-pública rarita una práctica fidelinista, en un sentido de utilización de prácticas tradicionales y familiares, para generar rupturas con las tradiciones familiares opresivas? ¿Qué posibilidades de desfamiliarización, desheterosexualización, desaprendizaje puede habilitar una plataforma de encuentro y de imaginación colectiva como la re-pública rarita?

²⁹ Agradezco a las participantes del proyecto, Julieta Obiols, Laura Aurenburg, Benzo Canelo, Juan David Galindo, Lior Zalis, Lina Sánchez Calderón, Emil Becerra, Nicolás Koralsky, Andrea Barragan, Alba Rihe, Lizette Nin, y otras que pasaron por algunas de las sesiones, gracias a todas ha sido posible este proyecto. Este proyecto está en proceso de utilizar una metodología que logre integrar las voces de las participantes que hagan visible y legítimen sus aportes al igual que utiliza fuentes bibliográficas y académicas.



Fig. 10 Foto de los encuentros de la re-pública rarita.

4. REFERENCIAS

- BROWN, W. 2016 *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Ed. Malpaso
- BUTLER, J. 2001 *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. <http://eipcp.net>
- BUTLER, J. 2002 *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós
- CELAM. V conferencia general del episcopado latinoamericano y del caribe. Documento conclusivo. Bogotá: Paulista, 2007
- CORTE CONSTITUCIONAL COLOMBIA. *Sentencia T-478/15*. Bogotá, 2015
- DE CERTEAU, M. 2010 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Ciudad de Mexico: Universidad Iberoamericana
- FOUCAULT, M. 2011 *Historia de la sexualidad, 1 La voluntad del saber*. Barcelona: Ed. Paidós
- HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs, and Women*. Nueva York: Routledge,

Como introducir a Fidelina en la Universidad y la re-pública rarita, una utopía de las disidencias sexuales.

Diego Bernardo Posada Gómez

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 13/12/2018

<http://dx.doi.org/10.14198/i2.2018.6.2.13>

- HARAWAY, D. 2004 *Testigo_modesto@ segundo_milenio. Hombre_hembra@ conoce_oncoratón®*. Barcelona: Ed. UOC
- HESTER, H. 2018 *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Ed. Caja Negra
- HORSWELL, M. 2005 *Decolonizing the sodomite*. Austin: University of Texas Press
- JORDAN, M. 2002 *La invención de la sodomía en la teología cristiana*. Barcelona: Laertes
- KOVÁTS, E & PÕIM, M. *Gender as a symbolic glue*. Foundation for European Progressive Studies,
- MBEMBE, A. 2011 *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina
- MISKOLCI, R & CAMPANA, M. 2017 Ideología de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, 2017, no 32.
- MUÑOZ, J. E. 2008 *Crusing utopia*. Nueva York: New York University Press
- POSADA, D. 2017 Capar la clase del método en tres pasos. O desmetodologizar las epistemologías descoloniales. *Re-visiones*, no 7.
- PRECIADO, P. 2009 En HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Santa Cruz de Tenerife: Ed. Melusina
- PRECIADO, Paul. 2015 *Testo Yonqui*. Barcelona: Espasa
- ROJAS, O & BENAVIDES, F. 2017 *Ejecuciones extrajudiciales en Colombia, 2002-2010* de Bogotá: Universidad Santo Tomás
- SCALA, J. 2010 *La ideología de género*. Madrid: Sekotia
- SERRANO, F. 2017 La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*
- WITTIG, M. 2006 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales

5. BIO

Diego Posada Gómez. Nací en Bogotá en 1989, donde estudié el grado en Artes Visuales en la Universidad Javeriana. En 2016 finalicé el Máster en Investigación en Arte y Creación en la Universidad Complutense de Madrid y en 2018 el Programa de Estudios Independientes del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona. En la actualidad me encuentro realizando el Doctorado en Estudios Avanzados en Producciones Artísticas de la Universidad de Barcelona. Mi práctica artística-investigativa se desarrolla en una búsqueda constante y cuestionadora sobre la producción de conocimiento, la sexualidad y el género en Colombia.

Diego Posada Gómez. I was born in Bogotá in 1989, where I studied a bachelor of Visual Arts at the Javeriana University. In 2016 I obtained a MFA in Art, Creation and Research at the Complutense University of Madrid. During 2017 to 2018 I studied the Independent Studies Program (PEI) of the Museum of Contemporary Art of Barcelona. Currently I am doing a Doctorate in Advanced Studies in Artistic Productions at University of Barcelona. My artistic-research practice is developed in a constant and a critic search on the production of knowledge, sexuality and gender in Colombia.